

التكليف بما لا يطاق عند علماء الكلام

عائشة يوسف المناعي

قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة قطر، قطر

ملخص

إن هذه المسألة تكسب أهميتها من خلال ارتباطها الوثيق بالجانب الأخلاقي عند الإنسان، يظهر ذلك في مسدى مسؤوليته عن فعله الذي لا بد أن تتوفر فيه حرية الاختيار زيادة على الاستطاعة على الفعل والترك، وقد أكد الله سبحانه وتعالى في محكم آياته على أنه لا يكلف المرء إلا بقدر طاقته في قوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها". وقد أجمع علماء الكلام على أن التكليف فعل من أفعال الله تعالى، وهو فعل حسن، وهذا التكليف يشمل التكليف العقلي مثل معرفة الله تعالى ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح أو التكليف العملي كأوامر الله تعالى ونواهيه الشرعية. أما الاختلاف الدائر بين المعتزلة والأشاعرة فهو حول جواز التكليف بما هو فوق الاستطاعة: المعتزلة تقول بعدم الجواز لأن الله تعالى خلق للإنسان القدرة والعقل والإرادة الحرة والاختيار وأزاح عنه العلل ومن هنا يصح منه تعالى أن يكلف الإنسان وأن يسأله ويجازيه بعد ذلك، أما الأشاعرة فتري أن الله مالك الكون وله أن يفعل في ملكه ما يشاء، ومن هنا فله أن يكلف الخلق بما لا يطيقون وهو في ذلك ليس بظالم لهم ولا يعد فعله هذا قبيحاً ولا عبثاً.

Abstract

This theorem attains greatest importance through it's firm connection with human ethics. This can be viewed through the range of responsibilities undertaken by a human for his action in which he has freedom of choice in addition to his capacity of doing and abandoning.

The Islamic theologians agreed that imposing of duties as obligation is an act among the divine actions, and it is a beautiful act. This imposed obligation comprises mental obligation such as knowing Allah, knowing what is good and bad as well as beauty and ugliness. It also comprises practical obligation such as commandments of Allah, and prohibitions. But the diversity of disagreement that still stands between Al-mutazila and Al'Asha-erah is upon "the permissibility of imposing obligatory duties that are above human capacity.

Al- Mutazila say: "It is permissible" because Almighty Allah created for the human beings power, sense, free will and freedom of choice and removed for him the defects. By this, it is justified that Allah can impose an obligation on a human and the human may be questioned and rewarded afterwards. Whereas Al'Asha-erah see that 'Almighty Allah, Lord and Owner of the Universe it is justified for Him to do whatever He wants on His possession. By this, He can impose obligatory duties beyond their capacities, and in doing so, He cannot be considered as oppressive or counted for his actions as dirty or futile.

تمهيد:

(العدل أساس التكليف)

لقد اتفق المسلمون قاطبة على الإيمان بعدل الله سبحانه وتعالى، وأنه صفة من صفاته، ومعنى العدل: عدم الجور في الخلق والأمر والنهي والحكم. ورغم اتفاقهم على هذا المعنى فإن مقاصدهم وألفاظهم اختلفت حول هذا المفهوم الذي يعد الكلام فيه كلاماً في أفعال الله تعالى كما تقول المعتزلة، الذين يعدون العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين، وعندهم أن العدل في الحقيقة وصف للفعل، وإن صح أن يوصف به الفاعل مبالغة "فإذا وصف به الفعل فالمراد به.. توفير حق الغير واستيفاء الحق منه... فأما إذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للنصائم صوم وللراضي رضا. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة" (١).

وهذه نظرة تتأسس على أصل سابق عندهم هو كون الحسن والقبح وصفين ذاتيين للأفعال، وأن العقل يحكم بحسن الفعل أو قبحه بناءً على ثبوت هذا الوصف أو ذاك في ذات الفعل، أما الشرع فليس إلا "كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها" (٢). وعلى ذلك فالحسن في الفعل لذاته والقبح - كذلك - في الفعل لذاته، ومن هنا حكم بهما العقل.

ورغم قول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين قبل ورود الشرع فإنهم لا ينفون اعترافهم بالحسن والقبح الشرعيين بعد ورود الشرع، بل ولا يتصور ذلك منهم، فهم يقررون أن الشرع علاوة على تأكيده لما في العقل ينفرد بتحسين وتقييح بعض الأفعال بغض النظر عن موافقة العقل للشرع في الحكم عليها أو مخالفتها، وإن كان العقل يوافق الشرع في حكمه بعد وروده (٣).

وللمعتزلة في قولهم بأصل العدل حجج وبراهين وأدلة تؤدي كلها إلى أن أفعال الله تعالى كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره من حيث إنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه. ويرى النظام والأسواري والجاحظ - من المعتزلة - أن الله لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً، غير أن القاضي عبد الجبار يرد رأيهم هذا بقوله: "وإن شئت فرضت الكلام في فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ويقع فيكون حسناً، فتقول إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال" (٤).

ويستدل القاضي بتمدح الله تعالى بنفي الظلم عن نفسه حيث يقول ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ (٥)، ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ (٦)، ويرى أن الله تعالى "لا يحسن أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه" (٧).

ولهذا المعنى في مسألة الحسن والقبح تذهب الشيعة الإمامية - أيضاً - وإن اختلفوا في معنى ذاتية الفعل - كما اختلف المعتزلة فيما بينهم ، فالشيخ المفيد النعمان يرى أن الله - تعالى - " قادر على خلاف العدل كما أنه قادر على العدل. إلا أنه لا يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً، وعلى هذا جماعة الإمامية والمعتزلة كافة ويخالفنا فيه المجرة بأسرها والنظام ومن وافقهم في خلاف العدل والتوحيد" ^(٨). ويقول في معنى العدل " إن الله عز وجل عدل كريم خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وعمهم بهدأته، بدأهم بالنعم والتفضل عليهم بالإحسان، لم يكلف أحداً إلا دون الطاقة، ولا يأمره إلا بما جعل له عليه الاستطاعة لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله... ولا يلوم عبداً إلا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة ﴿وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً﴾" ^(٩) وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلا ضارراً منها وأتباعه ^(١٠). إذن فتصور المعتزلة وجمهور الإمامية لمعنى العدل وما يترتب عليه من القول بالحسن والقبح العقليين تصور واحد، وبخاصة عند الشريف المرتضى وأتباعه كالشيخ الطوسي، الذي يستدل على الحسن والقبح العقليين بأن "كل عاقل مفطور العقل يعلم بقبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث. فلولا أن طريق ذلك العقل لما وجب شمول العلم لجميع العقلاء وكان يقف على من علم صحة السمع. وفي علمنا باشتراك جميع العقلاء من موحد وملحد ومقر بالنبوات وجاحد لها في العلم بذلك دليل على أن طريق ذلك العقل" ^(١١) وتتفق الإمامية مع جمهور المعتزلة - أيضاً - في أن الله تعالى قادر على فعل القبيح ولكنه لا يفعله ولا يختاره، يقول الطوسي من الإمامية "فأما الذي يدل على أنه تعالى قادر على القبيح فهو ما ثبت من كونه خالقاً لكمال العقل والعلم بالمشاهدات ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده، فيجب أن يكون قادراً على ضد هذه العلوم من الجهل والجهل قبيح" ^(١٢).

وينكر الأشاعرة ما ذهب إليه جمهور المعتزلة وجمهور الإمامية في أصل الحسن والقبح، وإن اتفقوا معهم على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فهذا المعنى، وهو "استحالة وقوع الفعل القبيح من الله تعالى" محل اتفاق بينهم، بل هو - في أغلب الظن - محل اتفاق بين الفرق الإسلامية جميعاً، لكن يختلف تفسير امتناع القبيح في الفعل الإلهي اختلافاً جذرياً بين الأشاعرة من ناحية وبين معارضيهم - وعلى رأسهم المعتزلة - من ناحية أخرى، فالمعتزلة - ومن تابعهم - يعللون هذه الاستحالة بأن الله تعالى لا يقصد إلى فعل القبيح، لأن فعل القبيح نقص ينتزه عنه الله تعالى، وهذا يقتضي أن يكون من الأفعال ما هو في ذاته قبيحاً يتحاشاه الفعل الإلهي ولا يتلبس به - إن صح هذا التعبير - ؛ فالقبح الذاتي في الأفعال أصل يتفرع عليه استحالة تعلق الفعل الإلهي به.

أما الأشاعرة فإنهم متجهون في تفسير هذه الاستحالة وجهة أخرى ، هي أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، بمعنى أنها ما دامت أفعالاً إلهية فهي حسنة، فإذا وقع الفعل فعلاً إلهياً صار حسناً، ومصدر الحسن فيه أنه متعلق بالقدرة والإرادة الإلهية، وهذا مبني على أصلهم في أن الأفعال في أنفسها لا تقتضي حسناً ولا قبحاً، وأن حسننها وصف طارئ عليها وكذلك قبحها، والشرع هو الذي يكسب الفعل وصف الحسن بالأمر به، ويكسبه وصف القبح أيضاً بنهي عنه، والله تعالى أن يأمر بما يشاء وينهى عما يشاء، فإذا أمر بفعل صار حسناً وإذا نهى عنه صار قبيحاً، وبدون أمر أو نهى من الله تعالى لا نعرف الفعل الحسن من الفعل القبيح.

ويتضح الفرق بين المدرستين بالافتراض التالي: هل كان يمكن أن يأمر الله تعالى بشرب الخمر مثلاً؟... الجواب عند المعتزلة بالاستحالة، لأن هذا الفعل في ذاته قبيح ويستحيل على الله تعالى فعل القبيح أو الأمر بالقبيح ، أما عند الأشاعرة فالجواب: أنه يجوز أن يأمر به، لأن هذا الفعل في حد ذاته وبقطع النظر عن كونه متعلقاً للأمر أو النهي الإلهي ليس حسناً وليس قبيحاً، ولو تعلق به الأمر الإلهي لصار حسناً، مثله في ذلك مثل أي مأمور به من المأمورات الشرعية يقول الإنجي " القبح عندنا ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تزييه، والحسن بخلافه، أي ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح... ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك، أي حسن الأشياء وقبحها عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين" (١٣)

وعلى ذلك فالحسن عند الأشاعرة ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع، ومفهومه على ذلك: أمر الله تعالى ونهيه "فما ورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس" (١٤) والقول بالحسن والقبح العقليين يمثل أصلاً خطيراً في فلسفة المعتزلة، تفرعت عنه قضايا هامة، أثبتتها المعتزلة ونفاها الأشاعرة، ولذلك كان إبطال هذا الأصل هو الأساس الذي لو انهار فإن كثيراً من الأحكام الأخرى تنهار معه، فهذا الأصل - كما يقول إمام الحرمين: " أصل لكل ما يأتي بعده من أحكام التعديل والتجويز وإذا أفسد وأبطل بطل ما ترتب عليه من أحكام" (١٥) .

هذا وقد حاول الأشاعرة إثبات مذهبهم ودحض أصل المعتزلة ببيان ما يستلزم ويترب عليه من مفاسد واستحالات، ونلاحظ عليهم أنهم يستخدمون لإبطال قضية التحسين والتقبيح العقليين أدلة عكسية لأدلة المعتزلة، فهم لا يتقضون أدلة المعتزلة على هذا الأصل دليلاً بدليل وبرهاناً ببرهان، ولكن يتجهون إلى فحص ما يترتب على هذا الأصل ثم تقويضه، فهم يقوضون القضايا المترتبة على القول بالحسن والقبح العقليين - أو بمعنى أصح - ينقضون الفروع المترتبة على الأصل، ومن فساد الفروع يستدلون على فساد الأصل، وبعض الأساتذة

الباحثين في هذا الموضوع يرى أن طريقة الأشاعرة هذه تشكل الطريق الأصوب في الوصول إلى الحق، إذ المتأمل في هذه البراهين - فيما يقول: "يلحظ اعتمادها - في الجملة - على منحنى استدلالى شديد، يقوم على إبراز فساد ما يترتب على هذا الأصل من نتائج وما يتفرع عنه من فروع لكي يتبين آتئذ فساد هذا الأصل نفسه، ولا مزية في سداد هذا المنحنى ومئاته، أليس الخطأ والاعوجاج في النهايات دليلاً على الخطأ والاعوجاج في البدايات ؟

ثمة نتيجتان تجسدان - فيما أرى - فداحة الخطأ في أصل التقييح والتحسين العقليين واضحة جلية، وأعني بهما قضية التكليف والوجوب" (١٦).

وهذه الفروع أو النهايات كما يسميها - د. عبد الفضيل القوصي - تنحصر كلها في قضايا " التعليل والإيجاب"، وهي القضايا التالية:

- ١- وجوب معرفة الله تعالى عقلاً قبل وجوبها شرعاً .
- ٢- وجوب تزيه الله تعالى عن العبث .
- ٣- لزوم تكليف العباد وإيصالهم إلى الغاية التي خلقوا لها .
- ٤- وجوب بعث الأنبياء .
- ٥- وجوب الأعواض على الله تعالى .
- ٦- البلبا والمصائب غير خالية من الحكمة والغاية .
- ٧- سيادة عدل الله سبحانه في التشريع والتكوين، ولذلك لا يجوز أن يكلف بغير المقدور.. إلى غير ذلك من القضايا المستنتجة من أصل التحسين والتقييح العقليين مثل: وجوب اللطف والصلاح والأصلح.. إلى غير ذلك (١٧).

وليس من هدف البحث التعمق في مسألة التحسين والتقييح بفروعها، ولكن ما يعيننا في هذا المقام هو مسألة فرعية واحدة منه وهي (التكليف بما لا يطاق) وأهميتها من الناحية الأخلاقية.

المبحث الأول

التكليف: حقيقته وشروطه

حد التكليف:

معناه لغة مأخوذ من الكلفة وهي التعب والمشقة، وقد جاء في لسان العرب "كَلَفَهُ تَكْلِيفاً أي أمره. عما يشق عليه، وتكلف الشئ: تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك" (١٨).

ولا يخرج الاصطلاح عن اللغة في معنى التكليف، وهذا ما يؤكد أبو هاشم الجبائي المعتزلي، إذ يعرف التكليف بأنه: إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة، أو كما يقول في موضع آخر "هو الأمر والإرادة للشئ الذي فيه كلفة على المأمور به ولهذا لا يوصف أحد بأنه كلف القدم - تعالى - وإن وصف بأنه سائله.. " ويرتضي القاضي عبد الجبار تعريف شيخه هذا، ويبين مراده منه بقوله: "وجملة هذا الكلام تدل على أن التكليف عنده [أي عند أبي هاشم] هو إرادة ما فيه كلفة ومشقة والأمر به، وهذا الظاهر في الاستعمال. لأن الواحد منا إذا أراد من غيره ما هذا حاله وصف بأنه كلفه فمضى أراد منه ما لا مشقة فيه مسن أكل الطيب لم يوصف بذلك" (١٩).

ثم يؤكد القاضي عبد الجبار على أن المعنيين في اللغة والاصطلاح متطابقان فيقول "وكانه [أي أبو هاشم] جرى في ذلك على طريقة اللغة" (٢٠) ويزيد القاضي التعريف شروطاً تظهر حقيقته وهي "إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلحاء، ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد. والإعلام إنما يكون بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة" (٢١).

ومفهوم التكليف بشرائطه لا يكون الطرف المكلف فيه إلا الله تعالى على الحقيقة، أما إذا أطلق على الواحد منا "فإنما يستعمل على طريقة التوسع والمجاز" (٢٢). ويمكننا أن نقسم تعريف القاضي عبد الجبار وشيخه إلى عناصر تتبين منها حقيقة التكليف:

- ١- هو أمر وإرادة الله تعالى.
- ٢- يفعل الإنسان بناء عليه نفعاً أو يترك ضرراً.
- ٣- تلحق المكلف المشقة في فعله أو تركه.
- ٤- يتصف المكلف بحرية الإرادة مع عدم الإلحاء.
- ٥- هنالك تكليف شرعي وآخر عقلي.

٦- الإعلام والبيان من الله تعالى أساس لصحة التكليف ويكون ذلك عن طريقين: خلق العلم الضروري عند المكلف زيادة على نصب الأدلة في النفس والكون. فهذا المعنى للتكليف يتفق عليه الزيدية والإمامية مع المعتزلة، ولا يقصد بالإعلام عندهم هنا مجرد الإعلام والمعرفة، وإنما هو التعريض للمعرفة بطريقتين الأول: خلق العلم الضروري في العقل والثاني: نصب الأدلة. والإعلام في هذا الطريق - كما يرى المحلى الزيدي "أكثر من أن يحصى لأن ما يعلم بالدلالة أكثر مما يعلم بالضرورة، وهذه الأدلة عقلية وشرعية" (٢٣).

ويتفق الشريف المرتضى من الإمامية مع المعتزلة في قصر معنى التكليف على الأمر والإرادة دون الإعلام لأن التكليف قد يدخل فيه التكليف بالقبيح والتكليف بالحسن، أما الإعلام فهو شرط في وجوب التكليف "لأنه يجري مجرى الإقذار والتمكين الذي تزاح به العلة فكما لا يكون التكليف والتمكين والإقذار فكذلك لا يكون الإعلام" (٢٤).

ويتابع الطوسي الشريف المرتضى في أن الإعلام ليس هو التكليف وإن كان شرطاً في حسنه "وإعلام المكلف بوجوب الفعل أو حسنه أو دلالة عليه شرط في حسن التكليف من الله لأنه من جملة إزاحة العلة فيما كلفه وليس نفس الإعلام هو التكليف" (٢٥).

أما الأشاعرة - فلم أجد عندهم ذكراً للإعلام في حدهم للتكليف وقد نقل إمام الحرمين الجويني عن القاضي الباقلاني أن معناه: الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة، وتعريف الأشاعرة هنا ينبني على إقامة التكليف أساساً على معنى الأمر والنهي وقد اختفى في كلامهم عنصر الإرادة في المكلف، والذي كان من قبل في تعريف المعتزلة والشيعة عنصراً ثابتاً، وهذا المعنى الأشعري وهو الأمر والنهي يدخل فيه التنبذ والكراهة - فيما يرى إمام الحرمين - وإن قبل ذلك في الشرع تجاوزاً فلا يقبل دخول الإباحة فيه، وأما الباقلاني فقد جعل الإباحة من التكليف وأنكرها عليه إمام الحرمين وقال: "وهي هفوة ظاهرة" (٢٦).

ويقرب رأي الإمام الغزالي من تعريف الباقلاني وإن جمع الأمر والنهي تحت "الكلام" (٢٧) يقول: "معتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام وله مصدر وهو المكلف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلماً، وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً، والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط، وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام، فإن التكليف كلام فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً" (٢٨).

حسن التكليف:

لا خلاف بين علماء الكلام على حسن التكليف من الله تعالى لعباده، ووجه حسنه يأتي من كونه فعلاً من أفعال الله، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن، يقول المحلى الزيدي: "الذي يدل على أن التكليف حسن أنه فعل من أفعال الله، وأفعاله كلها حسنة" (٢٩). ومذهب الأشاعرة يتفق مع هذا القول، يقول الإيجي: "اعلم أن الأمة قد أجمعت إجماعاً مركباً على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه، فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله" (٣٠)، ونفهم من نص الإيجي أمرين الأول: الإجماع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، الأمر الثاني: الخلاف في تفسير عدم فعل القبيح وعدم ترك الواجب، فالأشاعرة يرجعون بالسبب إلى مفهوم بسيط هو أنه لا يتصور في فعل الله تعالى قبح، لأن مجرد كونه فعلاً إلهياً يجعله حسناً، ثم إنه لا واجب عليه أصلاً حتى يقال إنه ترك هذا الواجب، أما المعتزلة فتفسر ذلك عندهم راجع إلى أن الأفعال عندهم في ذواتها منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح، والإرادة الإلهية تتعلق دائماً بالفعل الحسن ولا تتعلق بالفعل القبيح، لأن فعل القبيح قبيح، ويستحيل على الله تعالى القبح، فمن أجل ذلك لا يفعل الفعل القبيح وإنما يفعل الأفعال الحسنة فقط. ثم إنه تعالى يحب عليه أفعال، بحيث لو لم يفعلها لكان تركها قبيحاً، ولذلك لا يترك الواجب. وبناءً على ذلك نتساءل: لم كان تكليف الله للعباد حسناً؟ وأمر طبيعي أن يتأثر الجواب هنا بالتفرقة التي ذكرناها هنالك بين المعتزلة والأشاعرة. فالأشاعرة يقولون بأن التكليف الإلهي حسن، لأنه فعل الله وإرادته وهذا كافٍ في تفسير حسن التكليف، اتساقاً مع مذهبهم في أن أفعال الله تعالى لا غرض فيها ولا علة لها. والمعتزلة يذهبون إلى الطرف المقابل وذلك حين يجيبون بأن علة الحسن في التكليف هي تعريض العبد للثواب والمنافع العظيمة، وهذا عندهم لا يستحق للعبد إلا بناءً على عمل يعمل به ويكلفه من الله تعالى، فالتعريض للثواب علة وغرض وغاية من التكليف الإلهي ولا يحسن عندهم أن يثيب الله الناس ابتداءً بدون تكليف، أما الأشاعرة فإنهم لا يرون بأساً في أن يتدعى الله عباده بالثواب دون تكليف، ولو أنه فعل ذلك لكان منه تعالى فعلاً حسناً فالثواب عندهم: "ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضاً والواقع منه هو عدل من الله، وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب فقول الحق ووعد الصدق وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى فإنه يطرّد هاهنا" (٣١).

ونضرب لهذا الخلاف مثلاً، الكافر الذي لا يختلف علماء الكلام على أنه يحسن من الله تعالى أن يكلفه وإن علم أنه يعصي ويكفر، فعند الأشاعرة والماتريدية والزيدية أنه يحسن منه تعالى ولكن لا يجب عليه (٣٢)، أما

المعتزلة والإمامية فإن حسنه يكون من جهة أن الله تعالى خلق للإنسان العقل وخلق فيه العلم الضروري ونصب له الأدلة وأزاح العلل من طريق تكليفه، فحسب منه تعالى تكليفه، فإن فعل الكفر - بعد ذلك - باختياره وبناءً على مقصده وداعيه، كان مستحقاً من الله تعالى العقاب. ومن هنا جاء الاختلاف في تعليل الحسن وتحديد وجهه، في حين يراه الأشاعرة حسناً لأنه فعل الله تعالى فقط، يراه المعتزلة حسناً لأن فعله تعالى يجب أن يكون كذلك، ويجب أن تثبت أفعاله تعالى "على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه" (٣٣) وكل ما هو حسن فهو واجب، وبناءً عليه يجب تكليف الله تعالى للإنسان، وتقدم ذلك التكليف على فعل الإنسان بشروط إذا توافرت فيه وله صح تكليفه، ثم بعد ذلك يختار الإيمان أو الكفر ومن هذا المنطلق يقيس القاضي عبد الجبار حسن تكليف الكافر على حسن تكليف المؤمن، يقول: "قد ثبت حسن تكليف المؤمن ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح علله فيه، وهذا كله في حق الكافر ثابت ثباته في حق المؤمن، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخرج القدم تعالى من أن يكون متفضلاً عليهما جميعاً" (٣٤).

وكثير من نصوص الشيعة الإمامية لا تخرج عن هذا الإطار المعتزلي، بل كثيراً ما تتشابه الألفاظ والعبارات بينهما أيضاً، وهذا ما نلاحظه في قول الطوسي: "قد ثبت حسن تكليف من علم الله أنه مؤمن، وقد فعل الله تعالى بالكافر جميع ما فعله بالمؤمن من إقداره وخلق الشهوة فيه والنفار ونصب الأدلة وخلق العلم والتمكين وغير ذلك من الشرائط... فينبغي أن يكون تكليفهما جميعاً حسناً أو قبيحاً. فإذا حكمنا بحسن تكليف من علم الله أنه يؤمن وجب مثل ذلك في تكليف من علم أنه يكفر" (٣٥).

وقد فصل القاضي عبد الجبار القول في الوجوه التي تحسن جميع أفعال الله تعالى لأجلها وقسمها إلى ثلاثة وجوه:

الأول: أفعال واجبة ومثالها تمكين المكلف وإثابته، لأنه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك فصار واجباً عليه ولو لم يفعله لكان مغلاً بالواجب وهذا قبيح والله تعالى مكره عنه.

الوجه الثاني: أفعال حسنة فقط ومثالها العقاب "لأنه من حيث كان مستحقاً بحسن فعله، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر فهو إذا بمنزلة المباح من".

الوجه الثالث: أفعال لها صفة زائدة على حسناتها ومثالها: ابتداء الخلق وسائر ما خلق الله من الحياة والعقل والشهوة، وكل ذلك تفضل وإحسان منه تعالى يستحق عليه المدح والشكر، ولو لم يكن

إحساناً لكان عبثاً يتزهد الله تعالى عن ذلك" فيجب فيما حل هذا المحل أن يختص بصفة زائدة على حسنه تجري مجرى الذنب من" (٣٦).

ونلاحظ أن القاضي يعتمد في تقسيماته واستدلالاته على قياس الغائب على الشاهد وكثيراً ما درج المعتزلة على استخدام هذا القياس، وهذا القياس يشكل نقطة خلاف أو مفارقة بينهم وبين الأشاعرة، نقول هذا بالرغم من انسياق بعض أعلام المذهب الأشعري وراء استخدام هذا النوع من القياس، واستشهادهم به - دائماً - في معرض الرد على المعتزلة. وقد كان - كما يقول أحد أساتذتنا "الأحرى بالأشاعرة أن يصدفوا عن الشاهد جملة وأن لا ينازعوا المعتزلة فيه جملة فليكن القبيح والحسن في الشاهد ما يكون فهذا ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع - كما لا نقفنا نكرر - هو الحسن الذي يستحق فاعله من الله تعالى المدح والثواب، والقبيح الذي يستحق فاعله - منه تعالى - الذم والعقاب" (٣٧).

الحكمة من التكليف:

وإذا ثبت أن أفعاله كلها حسنة على اختلاف وجوهها، فهل يخرج التكليف من هذا الإطار؟ وهل الله تعالى في تكليفه حكمة ومصلحة؟ وهل له - تعالى - دواع وأغراض تستجلب فعله؟

المعتزلة من منطلق أصلهم في تزويد الله تعالى عن القبيح يرون أن الله تعالى لم يخلق الخلق إلا لعله أو غرض، ومقصدهم بهذا القول: الحكمة، ولو لم يكن ذلك لاتصف فعله بالعبث، يقول القاضي عبيد الجبار "إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعله، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعله، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً لا لوجه تقتضيه الحكمة" (٣٨).

والعلة في خلقه الخلق هي منفعتهم، فمن خلقه من يحسن خلقه لينفعه، ومنهم من يحسن خلقه للنفع به، ومنهم من يحسن خلقه ليفعل به المستحق... وهكذا (٣٩).

إذن فالأغراض والعلل أمر يستلزمه الخلق بمطلقه: الحي العاقل وغير العاقل، والجماد "لأن سائر ما يفعله بالحي من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفعه به، وكذلك القول في سائر الجمادات على اختلافها في الوجوه التي يصح الانتفاع بها، وكذلك القول في التكليف والآلام: إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلها لينفع بهما، وقد بينا من قبل أن ما أدى إلى النفع واللذة فهو نفع في الحقيقة وإن كان ألماً، كما أن اللذة المؤدية إلى الهلاك تكون ضرراً، وإن كانت لذة فإن للعاقبة في هذا الباب تأثيراً، فليس أحد يمنع من كون الألم والتكليف نفعاً بأن يبين كونهما شاقين مؤلمين في الحال" (٤٠).

فالغرض من التكليف إذن هو النفع والتعريض للثواب وهذا الغرض يقصد به الله تعالى نفع الإنسان لا نفع نفسه فإن الله تعالى - كما يقول القاضي عبد الجبار: "إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلا بد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به"^(٤١)، هذه الدرجة هي الثواب الذي لا يستحق - على رأي المعتزلة - أن يناله المرء إلا بالتكليف ولا يجوز لله تعالى أن يهبه ابتداءً دون أن يعرض العبد له وأن يوفيه شرائطه، ولذلك فالثواب واجب على الله تعالى جزاءً للفعل كما أن العقاب - أيضاً - واجب على الله تعالى جزاءً للفعل وإن اختلف الأمر في العقاب عند المعتزلة البغداديين عنه عند البصريين "لأن الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين، ولكن المعنى بكونه مستحقاً عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقاً، ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد"^(٤٢).

أما وجه وجوب الثواب - عند المعتزلة - فهو أنه تعويض من الله تعالى لعباده، وكأنه تعالى أراد أن يكون التكليف طريقاً أو مبرراً للتعويض بالثواب، وهذا ما تقتضيه نصوص القاضي عبد الجبار التي يقول فيها: "فإن قال: فما قولكم في التكليف؟ أفحسن أم لا؟ قيل له: نعم لأنه جل وعز لما علم أن درجة الثواب لعظمها ووقوعها موقع التعظيم لا يحسن أن يتدأ به، كما لا يحسن من أحد أن يتدأ بشكر من لا نعمة له وتعظيم من لا يستحق ذلك، ولما أراد تعويض كثير من عباده أرفع اللذات، كلفه وأمره ونهاه ليستحق الثواب إذا هو قبل ذلك وامثله"^(٤٣).

وكذلك تشترط الشيعة الإمامية - أيضاً - المشقة لاستحقاق الثواب، وإن لم يوجبوا العقاب على الله تعالى، لأن الثواب "لا يزيله شيء عند ثبوته، والعقاب إذا ثبت فإنما يزيله العفو من مالكة والمستحق أن يفعله ولا يزول إلا بذلك"^(٤٤).

والخلاف بين الإمامية والمعتزلة في هذه المسألة راجع إلى الاختلاف بينهم في مسألة الوعد والوعيد حيث يراه المعتزلة أصلاً من أصول الدين، وفحواه: أن الله تعالى يفي بوعدته ووعيده بل ويجب عليه أن لا يخلف أحدهما في حين أن الإمامية لا توجب على الله تعالى ذلك بل ترى أنه تعالى يتفضل بعدم مخالفة وعده وقد يتفضل بمخالفة وعيده، وهذا قول يتفق مع قول الأشاعرة وأهل السنة بصفة عامة.

وينطلق المعتزلة في قولهم بالأغراض والعلل من منطلق تنزيه الله تعالى عن العيب والسفه، لأن الفعل إذا خلا من الغرض كان عبثاً وسفهاً "والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح ثم تحب رعايته"^(٤٥).

وهذا ما يثبته الإمامية - أيضاً - ويميلون فيه إلى رأي المعتزلة لنفس السبب ونفس الأدلة، والإمام الحلي بعد أن استعرض الآراء في هذه المسألة يقول: "والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة. وذلك لدلالة القرآن عليه أي على أنه تعالى يفعل لغرض كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٤٦) وغيره من الآيات الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض بحسب الظاهر... ولاستلزام نفيه، أي نفي فعله تعالى لغرض أو نفي الغرض في فعله تعالى - العبث أي كون فعله عبثاً خالياً من فائدة وغرض وهو محال لأنه قبيح والقبيح عليه تعالى محال" (٤٧).

وينكر الأشاعرة بداية الوجوب والتعليل على الله تعالى، - لأنه تعالى - كما يقول الأشعرى: "المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا أمر ولا زاجر ولا حاطر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء" (٤٨).

ومن كان مالكا بهذه الصفة لم يجب عليه شيء وله أن يفعل في ملكه ما يشاء دون أسباب وعلل ولا يكون قبيحاً منه تعالى يقول الشهرستاني: "مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأغراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضرر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه" (٤٩).

ومن المعلوم أن منطلق الأشاعرة في ذلك كله تقديس الله تعالى وتزيهه عن صفة النقض وعن العجز ومن ناحية أخرى إثبات قدرته تعالى المطلقة على كل شيء، ولكن ذلك لا يصرف الأشاعرة عن القول بالحكمة من أفعاله تعالى والقول بنفي العبث والسفه عن أفعاله، يقول الشهرستاني: "قال أهل الحق مسلم أن الحكيم من كانت أفعاله، محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافاً ولا وقعت بالاتفاق" (٥٠). فالأشاعرة لا ينكرون على الحقيقة - الحكمة - من الخلق وإلا نسبوا العبث والظلم وفعل القبيح لله تعالى، ولكن الحكمة عندهم ترجع إلى نوع من القصد المختار والفعل الحسن الذي يجانبه كل قبيح دون إلزام عليه تعالى أن يفعل لغرض وعلة وقصد. وقد بذل الأشاعرة جهداً كبيراً في الرد على كل مسألة خالفوا فيها المعتزلة وأوردوا عليهم إلزامات أصابوا بعضاً منها حيناً وأخطأوا حيناً آخر، والحال كذلك مع المعتزلة الذين يصنفون الأشاعرة مع المجبرة وكثيراً ما يفترضون آراءهم، ومن ثم يكرون عليها بالنقض والإبطال، يتضح ذلك في كل تصنيفات القاضي عبد الجبار، إذ يورد الكثير من الاعتراضات المفترضة على فكرته ثم يجيب عليها فيقول مثلاً "فإن قيل أو فإن قال كذا... قلنا أو قيل له كذا...".

والخلاف الذي اتسعت دائرته بين الفريقين لا يخرج عن مسألة أساس هي مسألة الوجوب والتعليل، وهي مسألة يجمع الأشاعرة على نفيها واستنكارها. وفي تفي التعليل عن الأفعال الإلهية ورفض الأشاعرة له نقرأ قول الإيجي: "لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم [الأشاعرة] على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين وخالفهم فيه المعتزلة.... ولا يقبح منه شيء، فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة"^(٥١).

وكذلك نقرأ نصوص الإمام الغزالي في القطب الثالث من كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) وهو يقرر اعتقاد الأشاعرة في أفعال الله تعالى وأنها كلها أفعال جائزة، لا يقع منها فعل واحد بطريق الوجوب، وهذه النصوص تدور حول تأصيلات فكرية ثابتة لدى الأشاعرة نلخصها فيما يلي:

١- يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق، وإذا خلقهم لم يكن ذلك واجباً عليه.

٢- يجوز له تعالى ألا يكلف عباده.

٣- وإذا كلفهم يجوز له أن يكلفهم بما لا يطيقون.

٤- يجوز إيلام العباد بغير عوض وجناية.

٥- لا يجب عليه - تعالى - رعاية الصلاح والأصلح.

٦- لا يجب عليه - تعالى - ثواب الطاعة وعقاب المعصية.

٧- الحسن والقبح شرعيان، بمعنى أن الشرع هو المحسن للشيء والمقبح له.

٨- لا يجب على الله تعالى بعثة الرسل.

هذا هو ملخص عقيدة الأشاعرة في عدل الله تعالى وأفعاله، ونلاحظ أن كل تأصيل في تلك العقيدة ليس إلا رد فعل لأصل اعتزالي منفي أو مرفوض، وأن في كل إثبات لنقطة منها تحفراً لإبطال ما يراه الأشاعرة من تزويه متطرف عند المعتزلة، وإن كان الأشاعرة - أيضاً - لا يخلو تزويهم من تطرف قد يراه البعض خروجاً عن الخط الصحيح للتزويه الحقيقي لله تعالى.

شروط المكلف والمكلف:

لقد حدد المعتزلة، وكذلك الإمامية والزيدية من الشيعة، شروطاً وأوصافاً لا بد من تحقيقها في المكلف، ونفس الشيء أيضاً بالنسبة للمكلف، فأما الصفات التي يجب ثبوتها للمكلف (وهو الله تعالى) فهي:

- ١- أن الله تعالى هو المختص بالتكليف دون غيره، لأنه لما كان مختصاً بخلق الإنسان وخلق الحياة والقدرة والتمكين من الفعل والمجازاة، وجب أن يكون مختصاً بالتكليف كذلك، ولأنه هو المختص باستحقاق العبادة فهو المختص بالتكليف بالعبادة أيضاً..^(٥١)
 - ٢- أن يكون قادراً على المجازاة وعالماً بكيفيتها.
 - ٣- أن يكون حكيماً عالماً بحال المكلف وصفاته ليحسن منه التكليف.
 - ٤- أن يكون ممكناً للمكلف بنصب الأدلة وخلق العلم الضروري.
 - ٥- أن يكون غرضه من التكليف التعريض للثواب.
- ولم أجد عند الأشاعرة بياناً لنوع تلك الشروط، إلا أن الإمام الغزالي في حديثه عن أركان الحكم وصف الحاكم بأنه "المخاطب فإن الحكم خطاب وكلام، فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر، أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له"^(٥٢).

صفات المكلف (الإنسان):

- وواضح أن المكلف هو الإنسان الذي لا يكتمل معناه عند المعتزلة والإمامية إلا بالتكليف. وأول شرط يجب أن يتوافر فيه هو القدرة أو الاستطاعة. ويتفرع على هذا الشرط شروطاً أخرى هي:
- ١- أن هذه القدرة يجب أن تكون متقدمة على الفعل.
 - ٢- يجب أن يكون المكلف ممكناً من القدرة بالآلات قبل حال الفعل، وهذه الآلات على ضربين: الأول لا يقدر عليه إلا الله ولا بد أن يمكنه منه ومثالها اليد والرجل، والثاني يصح من العبد أن يحصلها مثل القوس والقلم وغير ذلك.
 - ٣- يجب أن يكون المكلف عاقلاً وعالماً ليحسن تكليفه.
 - ٤- ويجب أن يكون مشتهياً ونافر الطبع.
 - ٥- أن يكون المكلف مخلى بينه وبين فعل ما كلف فإذا وجد مانعاً بطل التكليف يقول القاضي عبد الجبار: "وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلة، وقد علمنا أن الفعل يتعذر مع المنع، كما أنه يتعذر مع العجز فيجب ألا يحسن منه - تعالى - التكليف معه"^(٥٣).
 - ٦- ألا يكون ملجأً لفعل ما كلف^(٥٤).

المبحث الثاني

التكليف والاستطاعة

يتضح مما استعرضناه من شرائح التكليف عند القائلين بالحسن والقبح العقليين، أن التكليف لا بد أن يكون في وسع العبد وطاقته، وما تجاوز ذلك فهو قبيح، والقبيح لا يقع في أفعال الله تعالى، والنتيجة الحتمية المترتبة على ذلك أنه تعالى لا يكلف الناس إلا بما يطيقون، فهذا هو العدل، وإلا فإن التكليف بما لا يطاق ليس أمراً آخر وراء الظلم، إذ هو الظلم بعينه، ونتيجة لهذا القول ظهر الرأي المخالف المتزعج، وبجدة تقابل حدة مقولة المعتزلة في الوجوب على الله، ويمثل هذا الرأي الثاني: الأشعري رأس الأشاعرة، وهو ينطلق من النقطة المقابلة لرأي المعتزلة، فعنده: يجوز على الله التكليف بما لا يطاق، وهذا هو لب المذهب الأشعري في هذه المسألة، وقد دافع الأشاعرة عن اعتقادهم هذا، وحشدوا بين يديه العديد من الشواهد والأدلة، وبخاصة الأدلة النقلية، فالدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن - فيما يقول الأشعري: "قوله تعالى ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ (٥٥) يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرُونَ عليه، وأيضاً فقد أخرج أنهم ﴿يَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٥٦) فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا... " (٥٧).

ويؤكد الجويني عقيدة الأشعري تلك ويعيب على من يحاول الدفاع عن الأشعري وتبرير موقفه عن طريق محاولة تبرئته من هذا القول، ويرى أن من فعل ذلك لم يكن عارفاً ولا عالماً بمذهب الأشعري يقول: "فقد نقل الرواية عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اختلافاً عنه في وقوع ما جوزه من ذلك، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة" (٥٨).

معنى الاستطاعة:

هذه الاستطاعة، التي هي أساس لحل النزاع، لا بد من بيان مقصد الفريقين منها لكي يتبين مدعى كل منهما واختلاف وجهة نظره مع الآخر.

الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة (٥٩) تكاد تكون ألفاظاً مترادفة تدور حول معنى واحد، هو - فيما يقول القاضي عبد الجبار - "معنى موجود في الجسم يصح من العبد القول والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن وأن يقوم بدلاً من أن يقعد، والله جل وعزركبها في جسم العبد لكي يطيع ولا يعصي وعرفه حظه إن هو أطاع وما أعد له من الدرجات الرفيعة وأعلمه إن هو عصى فمن قبل نفسه أتى،

وعليها جنى، وبها أضر، وأن مأواه النار إذا لم يتب... والقدرة في هذا معترلة يده وغيرها من الآلات التي تصلح للضرب والصدقة وكالسكين التي تصلح لقتل المؤمن والجهاد في سبيل الله... فكذلك إذا أعطى الله جل وعز القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكّنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا إنها مقدمة على الفعل ليصح من القاعد أن يقدر على القيام ومن القائلين أن يقدر على القعود ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلاً من الكفر فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار^(٦١). إذن هذا النص يحمل منظور المعتزلة للمعيار الأخلاقي في الحكم على الإنسان، وهو معيلو - لا يصح ولا يستقيم إلا إذا توافرت له حرية الإرادة الإنسانية، وبحيث تشكل الاستطاعة بنيته الأساسية التي يقوم عليها معنى تكليف الله للعباد سواء في ذلك التكليف العقلي أو الشرعي.

وعلى الرغم من أنه لا خلاف في وجود القدرة فإن القاضي عبد الجبار يرى ضرورة إثباتها وتحرير القول فيها قبل عرض الخلاف حولها والحكم عليها بأنها تتقدم على الفعل أو هي مع الفعل؟ وهل هي صالحة للضدين أو غير صالحة؟ إذ الكلام في الحكم على الشيء يتفرع على إثباته - كما يقول -^(٦٢)، ودليل الشاهد وأحواله يعني في إثبات وجود تلك القدرة وتعلقها بالشيء وبمثله وبخلافه وبضده "بدلالة أن الواحد منا متى كان قادراً صح أن يتصرف في جميع ذلك. ألا ترى أن من قدر على أن يتحرك بمنة قدر أن يتحرك بسرة والحركة في الجهتين متضادة... وهكذا"^(٦٣).

ونكاد لا نجد افتراقاً بين الأشاعرة والمعتزلة في ثبوت الاستطاعة وتقدير معناها والدليل على وجودها، فعند إمام الحرمين: "الدليل على إثبات القدرة أن العبد إذا ارتعدت يده ثم إنه حركها قصداً، فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة"^(٦٤)، والمعنى بتلك القدرة والاستطاعة صحة الجوارح وسلامة الأسباب وارتفاع الموانع^(٦٥)، والافتراق بين الاستطاعتين يظهر في القول بمدى استقلال هذه القدرة من حيث تأثيرها في مقدوراتها؟ وهل يسبق وجودها وجود الفعل أم توجد معه؟ علاوة على كونها صالحة أو غير صالحة للضدين؟

موقع الاستطاعة من الفعل وصلاحيتها للضدين

يرى المعتزلة والإمامية والزيدية أن القدرة الإنسانية خلقها الله تعالى وركبها في الإنسان، وجعل لها استقلاليتها وحريتها في اختيار الفعل أو نقيضه، ولولا هذا الأصل لما صح عند هؤلاء تكليف الله للعبد، ولا مجازاته إياه، ولما كان ذلك منه تعالى عدلاً، والعبد في هذا الإطار هو المسئول عن إحداث فعله واختياره له على الحقيقة، وبناءً على ذلك ليس بالضرورة أن توجب القدرة مقدورها، فقد توجد القدرة ويوجد القادر، أو

المتصف بالقدرة ولكنه لا يرغب في إحداث الفعل فلا يوجد التأثير، لأن تأثير القدرة في مقدورها ساً يخضع لاختيار الإنسان وإرادته.

وعلى نقيض ذلك يذهب الأشاعرة إلى أن القدرة الإنسانية ليست مستقلة ولا منفردة بالتأثير في الفعل، وانطلاقاً من هذا التأسيس لا يكون العبد - في المذهب الأشعري - محدثاً لفعله على الحقيقة، بل المحدث والمؤثر هو الله تعالى، وعلى ذلك لا يكون تأثير هذه القدرة في مقدورها على جهة الإحداث والتأثير التام، بل على جهة الاكتساب للفعل، ومعنى أن تكون القدرة موجبة لمقدورها - فيما يرى الأشاعرة - هي أنها متى وجدت لا بد أن تؤثر في مقدورها وتوجب وجوده، وكأن الإنسان لا خيار له في هذا الموقف^(٦٥).

وهكذا يثبت المعتزلة استطاعة ليست هي أمراً آخر وراء الإنسان - نفسه - في حين يرى الأشاعرة أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره - على حسب تعبيرهم - لأن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً "فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع صح وثبت أن استطاعته غيره"^(٦٦). واتساقاً مع ما يذهب إليه المعتزلة أبان لنا نص القاضي عبد الجبار - الذي ذكرناه من قبل -^(٦٧) أن هذه القدرة صالحة للضدين بمعنى أنها تصلح للطاعة وللخير وتصلح للمعصية والشر، ويلزم على ذلك أن تكون القدرة سابقة ومتقدمة على الفعل (أي على مقدورها).

وللمعتزلة والإمامية والزيدية استدلالات مستفيضة ودقيقة، ونفس الشيء أيضاً بالنسبة للأشاعرة والماتريدية وفيما يلي نعرض لرأي الفريقين بإيجاز:

الفريق الأول:

يتفق المعتزلة في القول بأن القدرة يجب أن تتقدم على الفعل، لكنهم يختلفون فيما بينهم في: هل تبقى تلك القدرة وقتين أم لا تبقى، وأكثرهم ومنهم الجبائيان، يرون أنها تبقى وبعضهم يقول باستحالة بقائها. وأن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة. ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة هذا في الفعل المباشر. أما الفعل المتولد فيجوز عندهم أن يحدث بقدرة وأسباب معدومة^(٦٨).

والقدرة عند هؤلاء عرض فتقاس على سائر الأعراض ويجمع هذا الفريق على أن الاستطاعة متقدمة على الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة له، ومن هنا نرى أنهم يميلون إلى القول "بعدم وجود القوة حال الفعل وفنائها في الوقت الثاني لأنها متقدمة، أما الذين يقولون منهم بوجودها حال الفعل فهم يقصدون بالقوة قوة الأسباب حتى لا يحدث الفعل حال عجز الجارحة"^(٦٩).

أما الشريف المرتضى من الإمامية فيرى أن الصحيح في ذلك هو عدم القطع ببقاء القدرة أو عدم بقائها وذلك "لفقد الدليل القاطع على أحد الأمرين"^(٧٠). وقد نستشف من إثبات المعتزلة والإمامية تقدم القدرة على الفعل وصلاحيتها للضدين - ما يدعونا إلى القول بأنهم يميلون إلى عدم بقاء القدرة وبخاصة أنهم يثبتون استغناء الفعل عن القدرة في حال وقوعه^(٧١).

الفريق الثاني:

والقدرة فيما يرى هذا الفريق - تقارن الفعل وتكون معه فلا تتقدمه ولا تتأخر عنه، ومن هنا فهي لا تصلح للضدين، فإذا شغلت بالإيمان - مثلاً - لا تكون صالحة للكفر وإن شغلت بالكفر فهي غير صالحة للإيمان... والدليل فيما يقول الأشعري، على "أن الاستطاعة مع الفعل للفعل أن من لم يخلق الله تعالى له استطاعة محال أن يكتسب شيئاً، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة، صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل"^(٧٢) ويفسر إمام الحرمين الجويني مذهب الأشعري في قوله بتكليف ما لا يطاق بمسألة عدم تقدم الاستطاعة على الفعل، فيقول: "إن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين: أحدهما أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع.... والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه"^(٧٣).

وبما أن آراء الأشاعرة تكاد تكون ردة فعل لآراء المعتزلة فمن المناسب أن نذكر شيئاً من استدلالات المعتزلة في تلك القضية مضافاً إليها اعتراضات الأشاعرة التي تعد في ذات الوقت استدلالات لهم من خلال ما أورده القاضي عبد الجبار ليكتمل تصوير المذهبين من خلال نماذج من حوار الأدلة:

١ - الدليل الأول: ترى المعتزلة ومن وافقهم أن العمل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فإذا لم تتقدمه ووجدت معه أو في حال وقوعه فما حاجته إليها، القدرة هنا كأنها قدرة على الوجود، والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلاً، والفعل إذا وجد وكان في حال البقاء استغنى عن القدرة وهذا ما يسميه المعتزلة بعدم بقاء القدرة وقتين.

٢ - يلزم الأشاعرة المعتزلة في قولهم بتقدم القدرة على الفعل مع عدم بقائها - بأنه لو جاز ذلك لجاز بالقدرة المعدومة، بل ويكون جائزاً في حالة العجز، ويرد القاضي عبد الجبار عليهم "إن أردتم به أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط فإن ذلك لا يجب، وإن أردتم به أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت فإن ذلك مما ترتبته فلا مانع لهذا الإلزام، وهذا ظاهر في أفعالنا المباشرة منها والمتولد. أما المباشر

فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه، بل توجد في حالة وقوع الفعل، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها، وأما المتولدات فأظهر ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة بل عن كونه حياً^(٧٤).

٣- ترى المعتزلة أن القدرة لو كانت مع الفعل لكان الكافر قادراً على الكفر فقط دون الإيمان، وإن قدر على الإيمان مع الكفر كان كافراً وموثماً وهذا جمع بين المتضاد، وإن كان قادراً فقط على الكفر لم يحسن من الله تعالى أن يعذبه على أنه لم يؤمن، لأنه يكون في مثابة العاجز في حالة الأمر الآخر وهو الإيمان، والمجازاة هنا ستكون ظلماً لأنه كلفه ما لا يطيقه، والظلم قبيح لا يفعله الله تعالى.

ويورد الأشعري بدوره المحاورة في هذه المسألة بصورة أخرى تخدم وجهة نظره، يقول: "فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم، فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن، فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين، إن أردت بقولك أن لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم"^(٧٥). ثم يستطرد الأشعري في بيان الفرق بين الكافر والعاجز، ومعنى العجز ومعنى القدرة وأنها يفترقان وأن الكافر ليس عاجزاً، فالعاجز هو الفاقد للقدرة على الشيء وضده، أما الكافر فلديه قدرة لو صرفها تجاه الكفر لشغلت قدرته بالكفر، إذ إنما تكون مع الفعل، فكيف يكون قادراً على الإيمان في هذه الحال؟

ولكنه قبل ذلك كان باستطاعته توجيه قدرته إلى الإيمان ولو شغلها به لما قدر - أيضاً - على الكفر في حال إيمانه، ويدلل عليه الأشعري بقوله "فإن قالوا: أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز؟ قيل لهم: لا، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليرك، ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك... لأنه عجز عن الشيء وعن ضده"^(٧٦).

وكذلك يستطرد القاضي عبد الجبار في طرح إلزاماته على الأشاعرة محاولاً إبطال ما يذهبون إليه على أن هذا القول مؤد إلى القول بتكليف ما لا يطاق وهذا خروج عن الإسلام - كما يقول -: "وانسلاخ عن الدين لأن الأمة من لدن النبي محمد صلى الله عليه وسلم - إلى اليوم الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى"^(٧٧).

هذا وإن الماتريدي لتتفق مع الأشاعرة في إبطال القول بتقديم القدرة على الفعل، ويستندون إلى نفس الأدلة التي استخدمها الأشاعرة^(٧٨).

أما بالنسبة لصلاحية القدرة للضدين: فالمعتزلة تراها وتؤكد عليها، بمعنى أن الانسان الفاعل يمكنه أن يختلر إما الإيمان وإما الكفر، فالقدرة هنا هي قوة واحدة تصلح للإيمان وتصلح للكفر، ولو كانت القدرة مقارنة للفعلين للزم بوجودها وجود الضدين، فيكون الكافر وقد أمر بالإيمان "كافراً ومؤمناً" دفعة واحدة وهذا من المحال. ونسب هذا الرأي إلى أبي حنيفة وجماعته. ويخالف الأشاعرة والماتريدية في هذا الكلام - كما سبق أن بينا - لأن الطاقة لا تصلح للضدين، إذ إنما إذا شغلت بأمر لم تسع الأمر الآخر لذلك فلكل أمر قوة، فقوة الطاعة هي غير قوة المعصية وكل منهما لا تصلح لغيرها^(٧٩).

وقد قسم المعتزلة مخالفاتهم في هذا الموضوع إلى فرقتين: إحداهما تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها وغير صالحة للضدين، وقد تكون هذه الفرقة ممثلة في الأشاعرة، والفرقة الأخرى ترى أن القدرة مقارنة لمقدورها ولكنها صالحة للضدين وهذه الفرقة قد تكون ممثلة في الماتريدية التي تحاول بهذا القول الهروب من مقولة التكليف بما لا يطاق. ويهتمهم القاضي عبد الجبار باقتباسهم هذا القول من ابن الراوندي، ويرى القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها وصالحة للضدين قول متناقض "لأننا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعني به أنه يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضي تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى فتناقض" (٨٠) وقد نسب هذا القول إلى أبي حنيفة - أيضاً - ونسب إلى بعض الأشعرية^(٨١). ويرر النسفي هذا القول على أنه على سبيل البدل، أي أن القدرة تصلح للضدين بالتبادل. بمعنى "أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له"^(٨٢).

والمعتزلة لا تترضي هذا القول ولا يجوز عندهم "إذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز مثله في صفات الأجناس، وكان يجوز في.. صفات القدم تعالى فيقال: أنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزاً بشرط ألا يكون كان قادراً وكان بدله عاجزاً..."^(٨٣).

وعلى كل حال، فإن المعتزلة حين تثبت قدرة قبل الفعل وصلاحية لتلك القدرة على الضدين، فإنما تنطلق من تقدير حرية الاختيار التي ترى أنها تفقد معناها حين لا تكون القدرة صالحة إلا لشيء واحد، ويكون العبد مضطراً ومجبوراً على أمر دون الآخر. وهذا ما رأيناه في موقفهم من مسألة الكافر، زيادة على أن تأثير القدرة - عندهم - على سبيل الصحة والاختيار وليس على سبيل الإيجاد، ومن هنا فيصح كونها صالحة للضدين يتضح ذلك من نص القاضي عبد الجبار في معرض رده على الأشاعرة، يقول: "وأحد ما يتعلقون به قولهم إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص كما في الجواهر، فإنه لما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة، وصح أن يكون كائناً في غيرها ثم لم يختص ببعض الجهات

دون بعض إلا بأمر ومخصص وهو الكون، فكان يجب مثله في مسألتنا. والأصل في الجواب عن ذلك: أن هذا إنما كان يلزم أن لو كان تأثير القدرة على سبيل الابداع، فأما تأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً. ألا ترى أنه إذا قرب إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول بعضها دون البعض. مع أن الذي له ولأجله تناول هذا ثابت في الباقي، ثم لا يطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً، كذلك في مسألتنا^(٨٤)

والأشاعرة والماتريدية حين ينفون سبق القدرة على الفعل وصلاحيتهما للضدين، فإنهم ينطلقون من إثبات قدرة الله تعالى القديمة المطلقة، وبالتالي إثبات قدرة محدثة للعبد يكتسب العبد بها الفعل، وهي قدرة مخلوقة لله تعالى. وعلى ذلك فالفعل الإنساني في حقيقته هو كسب من العبد وخلق من الله كما يقول الأشعرى: "الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها، لأن الفعل لا يستغني عن فاعل فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم، وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته وليس لا بد للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته، كما لا بد له من فاعل يفعله على حقيقته"^(٨٥) وعلى ذلك فالعبد مكلف من قبل الله تعالى على فعل من ربه - كما عبر عنه الجويني في تقريره لمذهب الأشعرى: "أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه"^(٨٦).

من هنا فالقدرة غير المستقلة لا بد أن تقارن الفعل فلا تسبقه ولا تتأخر عليه زيادة على أنها لا تصلح إلا له حال وقوعه دون غيره. وقد أدى هذا القول بالأشاعرة إلى القول بالتكليف بما لا يطاق الذي يقره الأشعرى بشدة وينكره المعتزلة بشدة موازية.

وما هو مستغرب في هذا الأمر هو محاولة الأشاعرة هدم مذهب المعتزلة القائم على الوجوب والتعليل الذي يناقض الإيمان بقدرة الله تعالى المطلقة وإحسانه وفضله، بالرغم من أن المعتزلة حين يقولون ذلك فإن منطلقهم الإيمان بعديل الله تعالى المطلق ومحاولة تزييه عن فعل القبيح والظلم، ويطرحون تفسيراتهم المسهية لبيان مقاصدهم من كل ذلك. زيادة على ذلك فالأشاعرة من ناحية أخرى يجروون على التصريح بمقولة (يجوز لله تعالى أن يكلف العبد بما لا يطيق) هذا القول الذي يحاول المعتزلة في الطرف الآخر هدمه لأنه يؤدي إلى القول بالجبر وصدور الظلم من الله تعالى والظلم قبيح يتره عنه سبحانه.

ويمكننا القول إن مسألة (التكليف بما لا يطاق) لم يكن للأشاعرة مقصد في القول بما على إطلاقه، بل ومنهم من يعتذر لهم عن قولهم بأنهم إنما يقولونه على وجه الجواز إيماناً بالقدرة القديمة المطلقة، وليس على سبيل الوقوع وهذا ما بينه إليه سعد الدين التفتازاني في قوله: "ثم الجمهور على أن التزاع إنما هو في الجواز وأما

الوقوع فنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٨٧)...^(٨٨). وكذلك يمكن القول: إن قول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى وتعليل أفعاله بالأغراض لم يكن مقصداً لهم على إطلاقه، وإنما بنوا ذلك على إيمانهم بعدل الله تعالى المطلق، وخشيتهم من انثلام قضية العدل بأي تصور قد يفهم منه نسبة القبيح لفعل الله تعالى أو قوله، كما قد يكون فيه مخالفة لوعيده.... وهكذا.

المبحث الثالث

التكليف بما لا يطاق

لقد قسم شيخ الإسلام ابن تيمية الطاقة أو الاستطاعة إلى: استطاعة شرعية مصححة للفعل وهي مناط الأمر والنهي وتكون قبل الفعل.

واستطاعة قدرية أو كونية وهي موجبة للفعل وتكون معه فلا تتأخر عنه. واستدل على الأولى بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٨٩) فهذه الاستطاعة لو كانت مقارنة للفعل "لم يجب حج البيت إلا على من حج فلا يكون من لم يحج عاصياً بترك الحج سواء كان له زاد وراحلة وهو قادر على الحج أو لم يكن"^(٩٠) وتقسيم ابن تيمية للاستطاعة على هذه الصورة جاء بعد بيانه لموقف المعتزلة من جهة وموقف الأشاعرة من جهة أخرى في هذه المسألة، وكأنه يرى أن كلا من الفريقين نظر إلى نوع من الاستطاعة دون الآخر ومن هنا كان منشأ النزاع. وقد وجدنا هذا التقسيم عند الماتريدي وكذلك عند ابن حزم الظاهري، و وجدنا أيضاً اتفاقاً في الاستدلالات، فابن حزم يقول "الاستطاعة شيان أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع والثاني لا يكون إلا مع الفعل وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان"^(٩١).

والماتريدي يقسمها إلى ما يسميه باستطاعة الأسباب والأحوال واستطاعة الفعل، فالأولى: هي سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال "وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها... والثانية: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه"^(٩٢) على ذلك فاستطاعة السبب غير استطاعة الفعل، وقد تكون موجودة مع عدم الفعل، أما الثانية فلا بد من وجودها مع الفعل، ومن هنا كان التكليف جائزاً مع عدم وجود قدرة الفعل، ويسمى في هذه الحالة التكليف بما لا يطاق (يعني تكليف دون استطاعة) حين كلف وليس حين فعله.

وهل يمكننا أن نتصور أنه قد خفي على المعتزلة مفهوم ومعنى القدرة في نوعها الثاني فتجادل في المعنى الأول؟! وهل خفي على الأشاعرة هذا المعنى من الاستطاعة فتجادل في النوع الثاني منها وتغفل النوع الأول؟! هذا أمر يحار الفهم فيه.

دعنا الآن نستوضح محل النزاع في هذه المسألة، هذا المحل يوجد في مرتبة واحدة من الأمر الذي لا يطابق دون غيرها. وهذا يدفعنا إلى بيان مراتب ما لا يطابق كما بينها الإيجي وسعد الدين التفتازاني وهي عندهم على ثلاث صور:

* **الصورة الأولى:** الفعل الممكن في نفسه ويمكن للعبد أن يوقعه بحسب ما يجده من نفسه ولكنه يمتنع لتعلق علم الله تعالى أو إرادته أو إخباره بعدم وقوعه. والتكليف فسي هذه الحالة جائز وواقع من الله تعالى، مثل تكليف الكافر بالإيمان، وهذا النوع لا يسمى تكليفاً بما لا يطابق سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة^(٩٣) على الرغم من اختلاف منطلق كل منهما في هذه المسألة.

* **الصورة الثانية:** ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وإعدام القديم، والتكليف بهذه الصورة لا يجوز لأن الممتنع لذاته لا يمكن تصوره واقعاً.

* **الصورة الثالثة:** ما يمكن في نفسه ويمتنع من العبد عادة كخلق الأجسام وحمل الجبال والطيران إلى السماء، ويسمى هذا النوع تكليفاً بما لا يطابق عادة، والأشاعرة تجوزونه لإيمانها بقدرة الله المطلقة وإن لم يقع، بمعنى إن لم يكلف الله به أحداً من عباده ويدل على ذلك استقراء مجاري الأحداث علاوة على كثير من الآيات الكريمة التي تدل على أن الله لم يكلف العبد إلا بما في وسعه وطاقته كقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾^(٩٤) أما المعتزلة فتتمنع هذه المرتبة مما لا يطابق جوازاً ووقوعاً^(٩٥).

وهذه هي الصورة المتنازع فيها، فهل تقع من الله تعالى أم لا؟ وإمام الحرمين الجويني في كتابه الإرشاد أشار إلى أن هناك صوراً كثيرة للتكليف بما لا يطابق وأكد على مذهبه ومذهب شيخه الأشعري من قبله في تجويز تكليف ما لا يطابق على هذه الصورة المتنازع فيها - بخاصة -، يقول: "تكليف ما لا يطابق تكثير صورته فمن صورته تكليف جمع الضدين وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات و الصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل..."^(٩٦) ولا يكتفي الجويني بتجويز ذلك عقلاً وإنما يميل إلى تجويزه شرعاً متبعاً في ذلك شيخه الأشعري يقول: "فإن قيل ما جوزتموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي - صلى الله عليه وسلم - ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدق به بأنه لا يصدق، وذلك جمع نقيضين، وقد نطقت أي من كتاب الله تعالى

بالاستعانة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (٩٧) فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساءت الاستعانة منه^(٩٨).

والغريب من إمام الحرمين^(٩٩) أنه يترأّس عن رأيه الذي أثبتته في الإرشاد وينقضه في كتابه البرهان، بل وينقض فيه رأي شيخه - أيضاً - في استدلاله بقصة أبي هب، وخلاصة رأيه في ذلك أنه إذا كان المراد من التكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق مُحال من الله تعالى العالم باستحالة وقوع الأمر المطلوب "وإن أُريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله سبحانه وتعالى ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾"^(١٠٠) فهذا غير ممتنع، فإن المراد بذلك كونهم قردة خاسئين فكانوا كما أردناهم^(١٠١). وهذا تفسير غريب، لأننا لا نفهم كيف يكون ورود الصيغة بهذه الصورة تكليفاً، والتكليف كما هو متفق على معناه واقع على فعل الإنسان وليس على أمر الله تعالى التكويني.

ويستطرد الجويني في نقض دليل الأشعري مستكراً أن يكون تكليف أبي هب تكليفاً بالجمع بين النقيضين وهو (أن يؤمن بأنه لا يؤمن) قال: "لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب. ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسوله والتزام شرائعه، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا.... فهذا منتهى الغرض من منع تكليف ما لا يطاق"^(١٠٢)

وقد زعم الرازي - أيضاً - وقوع التكليف بالمتنع لذاته، واحتج بالدليل السابق في تكليف أبي هب الإيمان مع تكليفه بأنه لا يؤمن^(١٠٣). ويرى الإيجي أن كثيراً من الأشاعرة استدلوا بهذا الدليل وأدلة أخرى لم تكن في محل النزاع فيقول بعد ذكره صورة ما لا يطاق التي هي محل النزاع: "... يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي هب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع إذ لم يجوزوه أحد"^(١٠٤).

ويستفيض شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على من يستشهد بهذه الواقعة فيؤكد على أن هذا لا يعد تناقضاً ولا جمعاً بين النقيضين "فإنه مأمور بتصديق الرسول في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه، فإذا قيل له أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين، فإن قال: تصديقكم في كل ما تقولون يقتضي أن أكون مؤمناً إذا صدقتكم وإذا صدقتكم لم أكن مؤمناً، لأنكم أخبرتمني أنني لا أؤمن بكل ما أخبر به قيل له: لو وقع منك لم يكن فيه هذا الخير، ولم يكن يخبر أنك لا تؤمن فأنت قادر على تصديقنا، وتقدير وجوده لا يحصل هذا الخير وإنما وقع لأنك أنت لم تفعل ما قدرت عليه من تصديقنا بهذا الخير فوقع بعد تكذيبك وتركك ما كنت قادراً عليه، لم نقل لك حين أمرناك بالتصديق العام وأنت قادر عليه"^(١٠٥).

ويكثر استدلال الأشاعرة على منطلقهم - أيضاً - بالآية الكرمة ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(١٠٦). ويرون فيها: أنه "لو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعتباً وقيحاً من الله تعالى لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة، والله أجل من أن يثني على قوم أجازوا ذلك عليه فدل هذا على ما وصفناه"^(١٠٧). ولقد أنكر سعد الدين التفتازاني حمل هذا الفهم على الآية من خلال رده على الرازي واستشهاده بأن تكليف ما لا يطاق ليس على الجواز فقط ولكنه وقع بشهادة القرآن الكريم، يقول: "أما على الجواز فظاهر وأما على الوقوع فلأنه إنما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما أمكن ولم يقع أصلاً، والجواب: أن المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف"^(١٠٨).

ويقرر الغزالي أن وقوع التكليف بما لا يطاق الذي ذهب إليه الباقلاني والرازي هو الذي قال به الأشعري وهو المنسوب إليه ولازم على مذهبه، وأيضاً يستشهد بالآية الكرمة السابقة على صحة رأيه. ويرد الإمام الغزالي قوله: "بأن الخيال لا يُسأل دفعه فإنه مندفع بذاته وهو ضعيف لأن المراد به ما يشق ويثقل علينا إذ من أععب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي إلى هلاكه لشدها.. حمل ما لا طاقة له به"^(١٠٩).

إذن فالتكليف بما لا يطاق عند من يمنعه يراه قيحاً في كل صورة من صورته وهو كما يرى الطوسي ما يتعذر معه الفعل سواء كان لعدم القدرة أو عدم الآلة أو عدم العلم فإن الكل يتساوى في قبح التكليف^(١١٠). والتكليف على ذلك له وجه واحد. مجرد أن يكون تكليفاً بما لا يطاق يقول القاضي عبد الجبار: "فعدنا أنه يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق بدليل أنا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا"^(١١١). والقيح لا يقع في فعل الله تعالى ومن هنا يمتنع التكليف بما لا يطاق.

أما عند من يجوز فقد يرى أنه قد يكون من جنس ما يطاق، أو أنه قد يرى أن تكليف ما لا يطاق ليس بقيح في العقل وبخاصة أنه فعل الله تعالى وأفعاله كلها حسنة فإن كلف العبد بما لا يطيق كان تكليفه حسناً، ويرد القاضي عبد الجبار هذا القول بأن "كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمّين بالمشي وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب، والدافع له مكابر جاحد للضرورات ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر"^(١١٢).

ويجمل بالبحث أن يستعرض نص شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة (التكليف بما لا يطاق) ليتضح لنا ما اطمأنت إليه النفس من دقة في قراءة لمجموع تلك الآراء المطروحة وتحليلها حول هذه القضية، ذلك التحليل الذي أشبه ما يكون بمحاولة التوفيق بين الآراء زيادة على إنكاره لإطلاق القول بالتكليف بما لا

يطاق وما يؤدي إليه من عدم تقدم القدرة على مقدورها وعدم تأخرها وبأنها تصلح للفعل في حال وقوعه ولا تصلح لغيره، ومنكراً من ناحية أخرى فرض تقدم الاستطاعة على الفعل وعدم بقائها معه في حال وقوعه، وكل ذلك في نص غني عن التحليل يقول: "ولا يقال أحد من أئمة المسلمين - لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم: لا مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل ولا الأوزاعي ولا الثوري ولا الليث ولا أمثال هؤلاء - إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه، ولا قال أحد منهم إن العبد ليس بفاعل لفعله حقيقة، بل هو فاعل مجازاً، ولا قال أحد منهم إن قدرة العبد لا تأثير لها في فعله، أو لا تأثير لها في كسبه، ولا قال أحد منهم: إن العبد لا يكون قادراً إلا حين الفعل، وأن الاستطاعة على الفعل لا تكون معه، وأن العبد لا استطاعة له على الفعل قبل أن يفعله. بل نصوصهم مستفيضة بما دل عليه الكتاب والسنة من إثبات استطاعة لغير الفاعل كقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (١١٣).. واتفقوا على أن العبادات لا تجب إلا على مستطيع، وأن المستطيع يكون مستطيعاً مع معصيته وعدم فعله، كمن استطاع ما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج فإنه مستطيع باتفاق سلف الأمة وأئمتها، وهو مستحق للعقاب على ترك الأمور الذي استطاعه ولم يفعله لا على ترك ما لم يستطعه، وصرحوا بما صرح به أبو حنيفة وأبو العباس بن سريج وغيرهما من أن الاستطاعة المتقدمة على الفعل تصلح للضدين، وإن كان العبد حين الفعل مستطيعاً أيضاً عندهم فهو مستطيع عندهم قبل الفعل ومع الفعل، وهو حين الفعل لا يمكنه أن يكون فاعلاً تاركاً، فلا يقولون أن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل كقول المعتزلة ولا بأنها لا تكون إلا مع الفعل كقول المجرة، بل يكون مستطيعاً قبل الفعل وحين الفعل" (١١٤).

الخلاصة:

خلاصة القول في هذه المسألة: إن كل الفرق الكلامية تتفق على هدف واحد وهو تزيه الله تعالى عن كل نقص وعجز وجهل وقبيح، ومن هنا قال كلهم بحسن التكليف من الله تعالى، وإنما دار خلافهم حول مفهومهم للعدل الإلهي، واتسقت أطروحاتهم مع منطلقاتهم من هذا المفهوم، فكان دورانه حول القدرة أو القوة أو الاستطاعة - سمها ما شئت - هل هي تسبق الفعل أو توجد معه، وهل هي قدرة على الضدين أم قدرة لكل أمر على حدة، وهل هي معنى واحد أو معان عدة؟ وبناء على هذا الاتجاه أو ذاك قيل: لا يكلف الله تعالى الإنسان إلا بما يطيق وبما في وسعه ومن ثم يصح منه تعالى محاسبته، أو قيل: إنه يجوز عليه تعالى التكليف بما ليس في طاقة الإنسان، وقد تكون تلك الطاقة أو الاستطاعة في علم الله تعالى وليست استطاعة جوارح وآلات كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة أو يكون مفهوم ذلك (جوازاً لا وقوعاً). بمعنى أنه يجوز لله أن

يكلف بما فوق الطاقة ولكن ذلك لم يقع منه.. وهكذا فكل فريق ينطلق من خلال مفهومه للعدل الإلهي وتفرعاته.

وأحسب أن مسألة (التكليف بما لا يطاق) تكتسب أهميتها من ارتباطها الوثيق بالجانب الأخلاقي للإنسان، من حيث مدى مسؤوليته عن فعله الذي لا بد أن تتوفر فيه حرية الاختيار زيادة على القدرة والاستطاعة على الفعل والترك. وقد رأينا نص شيخ الإسلام ابن تيمية الوافي في هذا الموضوع، إذ أنه جمع من كل رأي طرفاً يتناسب مع عدل الله تعالى وتزيهه عن كل قبيح، ومن ثم فإن تكليفه تعالى لا يخرج عن طاقة الإنسان وقدرته على الفعل الذي يستحق بعده - من الله تعالى - الثواب أو العقاب، تلك القدرة التي تتصف بتأثيرها - على الحقيقة - في فعل الإنسان وكسبه، علاوة على أن تلك الاستطاعة تكون قبل الفعل وتكون مع الفعل، وأنها تصلح للضدين ليصح بها اختيار الإنسان. وقد أكد الله سبحانه وتعالى في محكم آياته على أنه لا يكلف المرء إلا بقدر طاقته قال تعالى ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (١١٥) ولا يختلف اثنان على أن الوسع هنا المقصود به الطاقة والقدرة.

الهوامش

- (١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٣٠١.
- (٢) القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق د/ عبد الحليم النجار والأستاذ محمد علي النجار، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥م، ج ١٤، ص ٢٣.
- (٣) انظر المغني، ج ٦، ص ٦٤، وانظر أبو منصور حسن بن مطهر الحلبي، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، تحقيق د/ مهدي محقق، طهران، ص ١٥٢.
- (٤) شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص ٣١٤.
- (٥) سورة فصلت، آية ٤٦.
- (٦) سورة النساء، آية ٤٠.
- (٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٦.
- (٨) أوائل المقالات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣م، ص ٥٩.
- (٩) سورة النساء، آية ٤٠.
- (١٠) أوائل المقالات، المصدر السابق، ص ٦٠.
- (١١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، ط ٢، بيروت ١٩٨٦، ص ٨٦، ٨٧.
- (١٢) المصدر السابق، ص ٨٧، ٨٨.
- (١٣) الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف، شرح الجرجاني، طبعة السعادة بمصر ١٣٢٥هـ، ج ٢، ص ٣٩٣.
- (١٤) التفتازاني (سعد الدين)، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٠٩، ١١٠.
- (١٥) انظر الإرشاد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م، ص ٢٦٧.
- (١٦) أ.د/ عبد الفضيل القوصي، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، دار الطباعة المحمدية، ط ٢، مصر ١٩٩٧، ص ١٢٨، ١٢٩.
- (١٧) انظر في ذلك الإيجي، المواقف، ط ٢، ص ٣٩٩، وأيضاً الشيخ جعفر سبحاني، الشيعة وعلم الكلام، ضمن (المقالات والرسالات) مؤتمر الشيخ المفيد ١٩٩٢، ص ٨١، إيران.
- (١٨) ابن منظور، دار صادر، بيروت، ج ٩، ص ٣٠٧ (مادة كلف).
- (١٩) المغني، ج ١١، ص ٢٩٣، ٢٩٤.

- (٢٠) المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزام، الدار المصرية للتأليف، ص ١١.
- (٢١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠، وأيضاً المحيط بالتكليف، ص ١١.
- (٢٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠.
- (٢٣) نقلاً عن أحمد عبد الله عارف، أصول الاتفاق في القضايا الكلامية بين الزيدية والمعتزلة، رسالة ماجستير، مكتبة كلية دار العلوم، القاهرة ١٩٨٢، ص ١١٧ .
- (٢٤) الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران ص ١٠٦.
- (٢٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٠٦.
- (٢٦) انظر البرهان، تحقيق د/ عبد العظيم الديب، ط ١، قطر ١٣٩٩ هـ، ج ١، ص ١٠١، ١٠٢.
- (٢٧) انظر المستصفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج ١، ص ٨٣.
- (٢٨) الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق د/ عادل العوا، دار الأمانة ١٩٦٩ م، بيروت ص ١٧٨.
- (٢٩) نقلاً عن أحمد عبد الله عارف، أصول الاتفاق في القضايا الكلامية بين الزيدية والمعتزلة، المرجع السابق، ص ١١٨.
- (٣٠) المواقف، ج ٢، ص ٣٩٨.
- (٣١) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، ص ٣٨١.
- (٣٢) انظر في هذا المعنى، الباقلاني، التمهيد، تصحيح الأب مكارثي، بيروت ١٩٥٧، ص ٢٩٤.
- (٣٣) المغني، ج ١١، ص ٦٨.
- (٣٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٢، وانظر المغني، ج ١١، ص ١٨٣ وما بعدها.
- (٣٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٢٣، وانظر الشريف المرتضى، الذخيرة، ص ١٢٨، ١٢٩، وأيضاً الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، دار الأسوة للطباعة، قم، إيران ١٤١٤ هـ، ص ١٠٢.
- (٣٦) المغني، ج ١١، ص ٦٨.
- (٣٧) د/ عبد الفضيل القوصي، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ١٢٧.
- (٣٨) المغني، ج ١١، ص ٩٢ .
- (٣٩) انظر المصدر السابق، ج ١١، ص ٨٤، ١٠٠ .
- (٤٠) المغني، ج ١١، ص ٨٥ .
- (٤١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠ .

- (٤٢) الجويني، الإرشاد، ص ٣٨١ .
- (٤٣) مختصر أصول الدين، (رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق د/ محمد عمارة، دار الهلال ١٩٧١م ج ١، ص ٢٢٩ .
- (٤٤) الشريف المرتضى، الذخيرة، ص ٣٠٢ .
- (٤٥) الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، صححه الفررجيوم، نهاية الإقدام، ص ٣٩٧ .
- (٤٦) سورة الذاريات، آية ٥٦
- (٤٧) الباب الحادي عشر، ص ١٦٠، ١٦١ .
- (٤٨) اللمع، صححه د/ حمودة غرابه، القاهرة ١٩٧٥م، ص ١١٧ .
- (٤٩) نهاية الإقدام، ص ٣٩٧، وانظر الآمدي [سيف الدين]، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٩٧١م، ص ٢٢٤ وما بعدها .
- (٥٠) نهاية الإقدام، ص ٤٠٢ .
- (٥١) المواقف، ج ٢، ص ٤٠١ .
- (٥٢) المستصفى، ج ١، ص ٨٣ .
- (٥٣) المغني، ج ١١، ص ٣٩١ .
- (٥٤) انظر تفصيل ذلك عند القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٦٧، ٤٠٢، وأيضاً الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١١٣، ١٢١ .
- (٥٥) سورة البقرة، آية ٣١ .
- (٥٦) سورة القلم، آية ٤٢ .
- (٥٧) اللمع، ص ١١٣ .
- (٥٨) البرهان، ج ١، ص ١٠٢، ١٠٣ .
- (٥٩) يقول القاضي عبد الجبار : " واعلم أن الأسماء مختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق لاستحالة المشقة عليه، وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام " شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٣ .
- (٦٠) مختصر أصول الدين، ص ٢١٦ .
- (٦١) انظر شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩١ .

- (٦٢) الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٠٣، ١٠٤، وانظر أيضاً القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩١ وما بعدها .
- (٦٣) الارشاد، ص ٢١٥ .
- (٦٤) انظر التفتازاني، شرح المقاصد ، ج ٢، ص ١١٤، ١١٥، وأيضاً ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٩، مطبعة صبيح بالقاهرة .
- (٦٥) انظر د/ محمد السيد الجليلند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٨١، ص ٢٧٧، وأيضاً د/ أحمد محمود صبحي، الزيدية ، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٢٦٣، ٢٦٤ .
- (٦٦) الأشعري، اللمع، ص ٩٣ .
- (٦٧) انظر ص ٢٢ من هذه الدراسة .
- (٦٨) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تصحيح هـ. ريتز، استانبول ١٩٢٩م، ج ١، ص ٢٣٠ .
- (٦٩) د/ علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبه، ط ١، القاهرة ١٩٨٥م، ص ٢٨٥ .
- (٧٠) الذخيرة، ص ٩٦ .
- (٧١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢٤، وأيضاً الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٠٤ .
- (٧٢) اللمع، ص ٩٦، ٩٧ .
- (٧٣) البرهان، ج ١، ص ١٠٣ .
- (٧٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢٤ .
- (٧٥) اللمع، ص ٩٩، وانظر الباقلاني، التمهيد، ص ٢٩٣، ٢٩٤ .
- (٧٦) اللمع، ص ١٠١ .
- (٧٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٧ .
- (٧٨) انظر البزدوي، أصول الدين، ص ١١٥، ١١٦ .
- (٧٩) انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق د/فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ص ٢٦٣ .

- (٨٠) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٨ .
- (٨١) انظر البزدوي، أصول الدين، ص ١٢٣ .
- (٨٢) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ص ٣٢٩ .
- (٨٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤١٨ .
- (٨٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢٨ .
- (٨٥) اللمع، ص ٧٣ .
- (٨٦) البرهان، ج ١، ص ١٠٣ .
- (٨٧) سورة البقرة، آية ٢٨٦
- (٨٨) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٤ .
- (٨٩) سورة آل عمران/ آية ٩٧ .
- (٩٠) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج ٨، كتاب القدر، ص ١٢٩ .
- (٩١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٢٥ .
- (٩٢) كتاب التوحيد، ص ٢٥٦ .
- (٩٣) وإن استدلل بعض الأشاعرة بجميع الصور على جواز التكليف بما لا يطاق . انظر سعد الدين التفتازاني ج ٢، ص ١١٤ .
- (٩٤) سورة البقرة / آية ٢٨٦ .
- (٩٥) انظر الإيجي، المواقف، ج ٢، ص ٤٠٠، ٤٠١، وأيضاً التفتازاني، شرح المقاصد ج ٢، ص ١١٤، ١١٥، وأيضاً الشيخ محمد أبي عليان الشافعي، خلاصة ما يرام من فن على الكلام، ص ٥٠، ٥١، وأيضاً عبد العلي محمد الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بذييل المستصفي للغزالي، ج ١، ص ١٢٣ .
- (٩٦) الارشاد، ص ٢٢٦ .
- (٩٧) سورة البقرة، آية ٢٨٦ .
- (٩٨) الارشاد، ص ٢٢٧، ٢٢٨ .
- (٩٩) وقد يقال ذلك عن شيخه الأشعري الذي أثبت التكليف بما لا يطاق في مؤلفه الإبانة ومسا لبث أن خفف من حدته في مؤلفاته اللاحقة، وكذلك فعل تابعوه من بعده، يقول الدكتور عبد الفضيل القوصي : " عند الجويني والغزالي والآمدي تتكرر رحلة الأشعري في الإقبال والإدبار، أعني الإقبال على القول بالتكليف بما لا يطاق في صورته القصوى (التكليف بالمحال لذاته) في بداية الرحلة، وذلك

في إرشاد الجويني، واقتصاد الغزالي، وغاية الأمدي، ثم الادبار عن هذا القول في نهاية الرحلة، وذلك في برهان الجويني، ومستصفى الغزالي، وإحكام الإيمدي " هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، ص ١٩٠ .

- (١٠٠) سورة البقرة، آية ٦٥ .
- (١٠١) البرهان، ج ١، ص ١٠٤ .
- (١٠٢) البرهان، ج ١، ص ١٠٤، ١٠٥ .
- (١٠٣) انظر الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط ٢، بيروت ١٩٨٥م، ص ٣٣٩ .
- (١٠٤) المواقف، ج ٢، ص ٤٠١ .
- (١٠٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج ٨، ص ٤٧٢ .
- (١٠٦) سورة البقرة، آية ٢٨٦ .
- (١٠٧) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٩٤ .
- (١٠٨) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٥ .
- (١٠٩) المستصفى، ج ١، ص ٨٦، ٨٧، وانظر في ذلك المسامرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٨ .
- (١١٠) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١٠٥ .
- (١١١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٠٠، ٤٠١ .
- (١١٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٠٠ .
- (١١٣) سورة آل عمران، آية ٩٧ .
- (١١٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج ٨، كتاب القدر، ص ٤٧٩، ٤٨٠ .
- (١١٥) سورة البقرة، آية ٢٨٦ .